

Ítaca 19- Edição Especial

O hiperestruturalismo de Jacques Derrida? Do *combat amoureux* entre Ricoeur e Derrida (ou: “passando, infelizmente, pela porta da morte”)

O hiperestruturalismo de Jacques Derrida? Do *combat amoureux* entre Ricoeur e Derrida (ou: “passando, infelizmente, pela porta da morte”)

L’hyperstructuralisme de Jacques Derrida? Du combat amoureux entre Ricoeur et Derrida (ou: “en passant, hélas, par la porte de la mort”)

Carlos Cardozo Coelho
mestrando pelo PPGF-UFRJ
CAPES

Resumo: “Bordejar”, diz Ricoeur para exprimir sua relação filosófico-afetiva com Derrida que, por conseguinte, o complementa: “vaivém”. Neste texto, apresentarei o projeto da gramatologia de Derrida, sobretudo o seu diálogo com o estruturalismo, para, em seguida, ensejar um contato entre as filosofias de Ricoeur e do filósofo magrebino. Esta reflexão nos guiará a questões sobre a relação que se estabelece entre estes filósofos, e se Derrida pode ser considerado um *hiperestruturalista*.

Palavras-chave: hermenêutica, desconstrução, estruturalismo

Résumé: “Se côtoyer”, explique Ricoeur pour exprimer leur relation philosophique et émotionnel avec Derrida que, par conséquent, ajoute: “chassé-croisé”. Dans ce texte, je présenterai le projet de la grammatologie de Derrida, en particulier le dialogue avec le structuralisme, pour, ensuite, essayer un contact entre les philosophies de Ricoeur et du philosophe maghrébine. Cette réflexion conduira à questions sur la relation établie entre ces philosophes et si on peut considerer Derrida comme un hyperstructuraliste.

Mots-clés: herméneutique, déconstruction, structuralisme

Apresentação: da herança (jacente) à contradança

“*Se côtoyer*” (caminhar ao lado de; frequentar; relacionar-se com; ladear; bordejar; tocar), diz Ricoeur para exprimir sua relação filosófico-afetiva com Derrida que, por conseguinte, o complementa: “*chassé-croisé*” (contradança; jigajoga¹; vaivém)².

Heranças de Jacques Derrida, eis o subtítulo e tema central desta revista. Herança é, segundo o dicionário Aurélio, “aquilo que se herda; aquilo que se transmite por hereditariedade; patrimônio deixado por alguém ao morrer; aquilo que se recebeu das gerações anteriores, da tradição; legado”³. Falarei, nestas páginas, das heranças, ou melhor, de uma herança, àquela deixada por Paul Ricoeur, mas também falarei da morte, temas que são indissociáveis. Mais especificamente, falarei hoje não da Herança, mas da herança jacente, isto é, “aquela cujos beneficiários ainda não são conhecidos”⁴.

Jacques Derrida, filósofo inscrito na tradição como um pós-estruturalista. Se pensarmos cronologicamente, encontraremos uma justificativa para esta definição/adjetivação, que se estende a outros filósofos como Deleuze, Foucault e toda uma geração que produziu e ganhou destaque na década de 1960, década do ápice e da decadência do estruturalismo. Quiçá Ricoeur, e também Lévinas, filósofos basais à obra de J. Derrida, sejam marginalizados neste panteão pós-estruturalista, nesta hierarquia filosófica. Malgrado tal exclusão, Ricoeur e Lévinas talvez possuam uma influência muito maior que a dos

¹ **Jigajoga.** s. f.1. Antigo jogo de cartas. 2. Jogo de cabra-cega. 3. Coisa transitória, passageira. 4. Ludífbrio, escárnio, jogo. (AURÉLIO, 1975, 801)

² Cf. Derrida, 2004, p. 34

³ AURÉLIO, 1975, 719

⁴ AURÉLIO, 1975, 719

próprios co-irmãos pós-estruturalistas no pensamento da desconstrução.

Todavia, o intuito deste artigo não é encontrar um *contato pleno* entre Ricoeur e Derrida. O que pretendo é mostrar como hermenêutica (a ricoeuriana) e desconstrução (a derridiana), apesar de aparentemente opostas, podem em alguma medida se tocar.

Como diz Jean-Luc Nancy acerca do toque – do toque da língua nos corpos, do toque entre os corpos, ou do toque entre o pensamento dos corpos, que também é, para este pensador, da ordem do tátil, do corporal –, “não há contato sem intervalo”⁵. Assim, pretendo mostrar apenas que este espaçamento entre os corpos de Ricoeur e de Derrida, da hermenêutica e da desconstrução, tão óbvio, sem perspectiva de superação, pode ser comprimido⁶.

Na esteira deste movimento, levanto uma questão espectral. Espectral porque, citando um querido amigo, não passa de um “plágio do plágio, metáfora da metáfora”. Primeiro, plágio do texto quixotesco de Rafael Haddock-Lobo, “Considerações sobre um ‘hiper-ceticismo’ em Jacques Derrida” (2009) e, segundo, plágio do artigo de John Caputo, “Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Jacques Derrida” (2002). Venho então, em terceira mão, talvez quarta considerando a conferência de Fernanda Bernardo realizada no dia 13 de junho de 2011 na mesma sala que pronunciei este texto, propor um deslocamento que, *outramente dito*, talvez indique herança, e, quem sabe, errância.

⁵ NANCY, 2000, p. 56

⁶ “Não se deve deixar de comprimir a palavra, a língua e o discurso contra este corpo de contacto incerto, intermitente, esquivo, e no entanto insistente. Aqui ou ali, disso podemos estar certos, dar-se-á um corpo com a língua, um corpo a corpo de sentido donde poderá nascer, aqui ou ali, a exposição de um corpo, tocado, nomeado, excrito fora do sentido, *hoc enim*.” (NANCY, 2000, p. 60)

Enfim a profiro: seria Jacques Derrida um *hiperestruturalista*? Com esta interrogação abro caminho para *tracejar* a discussão funesta que Ricoeur e Derrida tiveram acerca do estruturalismo, da metáfora, “passando, infelizmente, pela porta da morte”.

O projeto derridiano: gramatologia, estruturalismo e, enfim, metáfora

Derrida, no seu projeto gramatológico (projeto desde o princípio fracassado), aponta para a grande discussão que se dá contemporaneamente acerca da questão da linguagem. Segundo ele, tal discussão ocorre porque o próprio signo “linguagem” não consegue mais abarcar aquilo que pretendia inicialmente. Desta forma, a tarefa do filósofo seria repensar o próprio conceito de linguagem. É no meio desta discussão que Derrida começa a sua “desconstrução” e introduz, no interior do discurso metafísico, seus conceitos – ou melhor, introduz seus quase-conceitos, seus indecidíveis –, criticando a tradição metafísica que o antecedeu, apontando para um *etno*, um *falo*, um *logo* e um *fonocentrismo* que lhe são indissociáveis⁷.

Destarte, com este transbordamento do signo “linguagem”, que é também a inflação do próprio conceito de signo, o filósofo magrebino vê a necessidade de se repensar o solo no qual tal metafísica está arraigada e, por amor a ela, desconstruí-la. É com este intuito que Derrida se confronta com o conceito de linguagem, em particular, com o conceito saussuriano de signo que estaria completamente atrelado a distinção platônica entre sensível/inteligível.

Por conseguinte, Derrida começa a sua *gramatologia* se confrontando com uma das arquiteturas metafísicas mais

⁷ Cf. DERRIDA, 1967, P.15-108

potentes de sua época (que dominava o meio intelectual ecoando por todos os ramos das ciências humanas), a saber, a linguística “geral” de Ferdinand de Saussure.

Para ele, o signo é, tradicionalmente (e em Saussure não o é diferente), sempre *signo de*, isto é, ele significa algo, aponta para um referente, para uma realidade: significar é “dizer algo de alguma coisa”; o que está em jogo é sempre um ideal de presença. Assim, nas palavras do próprio R. Jakobson, o signo saussuriano retoma a distinção estoíca, e depois escolástica, entre *signans* (que segundo Jakobson seria o significante de Saussure) e *signatum* (que nas palavras do mesmo seria o significado saussuriano), dando eco a esta tradição metafísica e também teológica, e ao seu *logocentrismo*⁸.

Vale dizer que o próprio pensamento saussuriano já trás consigo certa desconstrução da metafísica e abre caminho para Derrida substituir o conceito de signo pelo indecível *rastro*. Como afirma R. Haddock-Lobo no seu livro *Derrida e o labirinto de inscrições* (2008), “é por amor a Saussure que Derrida tenta dar continuidade ao movimento de desconstrução que a linguística comporta” (p.101).

A distinção entre significante e significado, enquanto forma fônica e semântica no interior de um sistema diferencial de signos, abriu espaço para Derrida pensar o significado – por ser uma unidade meramente formal e não uma unidade sensível – como um significante colocado numa posição privilegiada. Nesse sentido, no signo linguístico o significante remeteria sempre a um significante-significado, e estaria desde o ‘início’ lançado numa rede *différenciel* de remetimentos infindáveis, na qual não há sentido, mas apenas efeitos. Percebendo a necessidade de ir além desta mudança (significante de significante), Derrida substituiu o signo saussuriano (que é indissociável de seu par conceitual significante e significado,

⁸ Cf. DERRIDA, 1967, p.24

assim como o é do referente) pelo quase-conceito *trace* (rastros), que é aquilo que nunca se *presentará*.

Com esta crítica, Derrida mostra que dizer que só há significativo é dizer que não há significativo, mas apenas rastro (*trace*); vale dizer, engajando-se no movimento-jogo da *différance*, cabe ao filósofo descrever – e também jogar – este jogo e não tentar apreendê-lo; ele deve apenas mostrar que aquilo que escapa de fato escapa.

Em suma, Derrida propõe uma “lógica do suplemento” frente a uma metafísica que busca a verdade, ou ainda, uma *hantologie* (espectrologia) frente a uma ontologia da presença⁹. É esse o espírito que perpassa toda a obra do filósofo magrebino, levando-o, por exemplo, a fazer uma crítica ao tratamento dado tradicionalmente à metáfora, defendendo, na esteira de Nietzsche, que esta verdade buscada pela tradição, nomeadamente por Platão e Aristóteles, nada mais é do que uma catacrese, a saber, uma metáfora desgastada, uma figura de linguagem que se esqueceu como tal¹⁰.

O quase-conceito derridiano de metáfora estaria em plena consonância com o indecível *rastro*; ambos estão engajados no movimento da *différance*, pois “*la chose même se dérobe toujours*”. Diante desta condenação, só há uma coisa que pode ser afirmada: a *brisura*, que não é *nem* visível *nem* invisível, *nem* sensível *nem* inteligível, ou seja, é o *entre*, o *espaçamento*. A metáfora, elevada (ou rebaixada) a quase-conceito, seria apenas um dos nomes para designar este movimento suplementar da escritura. Seja sob o nome de *metáfora*, *escritura*, *animal*, *mulher*, Derrida quer apontar para a exclusão do outro, que, por não ter um sentido próprio, foi rebaixado a mero suplemento.

⁹ Cf. DERRIDA, 1993, p. 31

¹⁰ Cf. DERRIDA, 1972, p.247-324

Hiperestruturalismo e hiperhermenêutica: ou as portas da morte e da vida.

Pretendo responder a questão colocada no início deste texto sobre um possível *hiperestruturalismo*, tendo como ponto de partida uma atitude tomada por Ricoeur ao escrever o artigo intitulado “langage”, contido na *Encyclopedie Universallis*¹¹. O filósofo francês comenta brevemente a gramatologia de Derrida na seção “o estruturalismo filosófico”, e na subseção “o modelo do sistema sem coisa”. Esta atitude não representaria, de certa forma, uma maneira de pensar Derrida como alguém que estaria dentro do movimento estruturalista? Quem sabe, partindo da ideia de “hiper-radicalidade”, este pensar *para além*, apontada por Fernanda Bernardo¹² em diversos artigos e afirmada pelo próprio filósofo magrebino no seu livro *O monolinguismo do outro*:

Contraí na escola, este gosto hiperbólico [...]. E, consequentemente, para a hipérbole em geral. Uma hipérbole incurável. Uma hiperbolite generalizada. Enfim, eu exagero. Eu exagero sempre. (DERRIDA, 1996, p. 81)

Podemos ser levados a pensar que, **talvez** (e registra-se aqui o negrito/grifo em talvez como forma hiper-cética¹³ de

¹¹ Vale ressaltar que, em nota, Jean-Luc Amalric indica algo semelhante quando analisa a interpretação que Ricoeur faz de Derrida no artigo *langage*. Segundo ele, Ricoeur veria Derrida como uma espécie de superestruturalista de viés heideggeriano e nietzscheano. (Cf. AMALRIC, 2006, p.72)

¹² Cf. BERNARDO, 2007, p. 117-126

¹³ Haddock-Lobo, no seu artigo supracitado (2009), tenta pensar uma possível herança cética no pensamento da desconstrução, herança esta que passaria pela relação que Derrida tem com a literatura. Neste caminho, Haddock-Lobo

acentuar a dúvida), Derrida teria conduzido este movimento que teve seu início com Saussure até suas últimas instâncias, a saber, o afirmar da inescrutabilidade da referência, ou seja, o afirmar do jogo de remetimentos infindáveis do *rastro* que jamais conduz a coisa mesma, mas apenas a mais *rastros*. Tais questões podem ser mais bem compreendidas se pensarmos nas críticas feitas por Ricoeur à *Mitologia branca* de Jacques Derrida. Contudo, devido ao espaço reduzido, não tenho como desenvolvê-las aqui. Continuemos a empreitada.

Paul Ricoeur prega, no decorrer de sua obra, uma complementaridade entre hermenêutica e estruturalismo, destarte, o método de Saussure e Lévi-Strauss não excluiria o método de Dilthey e Schleiermacher. “A compreensão das estruturas”, afirma Ricoeur, “não é exterior a uma compreensão que teria por tarefa *pensar* a partir dos símbolos; ela é hoje em dia o intermediário necessário entre a ingenuidade simbólica e a inteligência hermenêutica”¹⁴. Como sintetiza o próprio filósofo, é preciso “fazer o rodeio da estrutura para reencontrar a significação”¹⁵.

Ora, levando em conta a hiper-radicalização que Ricoeur tende a ver, segundo nossa interpretação interessada, no movimento derridiano, não haveria então certa hermenêutica que, não se opondo – assim como a *explicação* não se opõe a *compreensão*¹⁶ –, complementaria este *hiperestruturalismo*? Ou

ressalta dois termos como paradigmáticos na obra de Derrida para pensarmos este ceticismo, a saber, o “talvez” e o “como se”.

¹⁴ RICOEUR, s/d, p. 53. Para Ricoeur, símbolo é “toda a estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo um outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro”, e ainda, “esta circunscrição das expressões com duplo sentido constitui precisamente o campo hermenêutico” (RICOEUR, s/d, p. 14).

¹⁵ RICOEUR, 1970, p. 119

¹⁶ Cf. JARDIM ANDRADE, 2008.

melhor, como desconfiadamente precisou Fernanda Bernardo numa breve conversa antes da conferência supracitada, **talvez** este *para-além-do-estruturalismo*? Voltemos ao início deste texto: “*se côtoyer*” (caminhar ao lado de; frequentar; relacionar-se com; ladear; bordejar; tocar), diz Ricoeur para exprimir sua relação filosófico-afetiva com Derrida que, por conseguinte, o complementa: “*chassé-croisé*” (contradança; jigajoga; vaivém). Para estar lado a lado de Derrida (ou entrecruzar-se com ele), **talvez** – talvez este que carrega mais grifo que o anterior – possa ousar e denominar derridianamente a hermenêutica ricoeuriana como *contradança* a este *hiperestruturalismo* de Derrida, vale dizer, **como se hiperhermenêutica**.

Entretanto, o que está em jogo aqui não é procurar nas intenções de Ricoeur uma *hiperhermenêutica*, mas perceber que a obra do hermeneuta, sob a luz da desconstrução derridiana, já comporta em si mesma certa desconstrução, vale dizer, este gosto de ir além, de ir *para além*, que carrega a hipérbole derridiana:

[...] gosto que se traduz no hiperbolismo do seu *passo/não-passo para além* (*pas au-delà*) que revela a sua hiper-radicalidade como pensamento *singularmente* distinto da filosofia – uma hiper-radica-lidade que, notemo-lo também de passagem, assinala igualmente a diferença, reiteradamente reivindicada por Derrida, entre crítica e desconstrução. Um *passo/não-passo para além* do mundo, do ser e do ser-no-mundo, numa palavra, *para além* do instituído, *para além* portanto da filosofia que é, ela, sempre do mundo (como aliás a ética, o direito, a política, a literatura, as artes, etc. ...). E é justamente este *passo/não-passo para além* – o *passo para* ou em direcção ao «”algueres” absoluto» do «outro absoluto» num dizer de Derrida de *O monolinguismo do outro* – que dá conta do

alcance hiper-ético (e hiper-racional, e hiper-político e hiper-poético) da desconstrução derridiana. (BERNARDO, 2007, p. 118-119)

*

Retomando a discussão que teve com Ricoeur sobre o perdão, Derrida se questiona:

A minha proposição de estilo aporética, segundo a qual o perdão é, num sentido não-negativo, o *im-possível* mesmo (nós só perdoamos o imperdoável; perdoar o que já está perdoado, não é perdoar; não custa dizer que não há perdão, mas que ele, para parecer possível, deveria, como dizemos, fazer o impossível: perdoar o imperdoável), Ricoeur opõe mais de uma vez uma outra fórmula: “o perdão não é impossível, ele é difícil”. (DERRIDA, 2004, p. 27)

E continua Derrida:

Qual diferença há, e onde estará ela, entre o “impossível” (não negativo) e o “difícil”, o muito-difícil, o mais difícil possível, a dificuldade, o *infaisable même*? Qual diferença entre isto que é radicalmente difícil e isto que parece impossível? (DERRIDA, 2004, p. 27)

Observemos aqui o duplo movimento da interpretação de Derrida. O filósofo magrebino chama este difícil ricoeuriano de *infaisable même* e, posteriormente, de *radicalmente difícil*, talvez, hiper-difícil. Vale dizer ainda que *infaisable*, no português, pode ser traduzido tanto por infactível, quanto por impossível.

Esta mesma discussão pode ser retomada nos livros sobre a tradução dos dois autores¹⁷. A tradução é impossível, diz Derrida,

¹⁷ Cf. Ricoeur, *Sobre a tradução* e cf. Derrida, *Torre de Babel*

desde que renunciamos a esta equivalência econômica, alias estritamente impossível, podemos tudo traduzir, porém será uma tradução frouxa, no sentido fraco da palavra ‘tradução’. [...] Nada é intraduzível num sentido, porém *em outro sentido* tudo é intraduzível, a tradução é outro nome para o impossível. Numa outra significação da palavra ‘tradução’, certamente, e de um sentido a outro, me é fácil manter sempre fechado entre estas duas hipérboles que são no fundo a mesma e se traduzem ainda uma a outra. (DERRIDA, 1996, p. 102)

Ricoeur, por sua vez, diz que a tradução – e talvez a própria linguagem – só se dá como uma tensão indissolúvel entre o possível e o impossível. Traduzimos mas não podemos traduzir, eis o grande drama do tradutor.

Uma boa tradução só pode visar uma equivalência presumida, não baseada numa identidade de sentido demonstrável, uma equivalência sem identidade. Pode-se então ligar a essa presunção de equivalência sem identidade o *trabalho* da tradução, que se manifesta mais claramente no fato da re- tradução que se observa ao nível dos grandes textos da humanidade. (RICOEUR, 2005, p.62) [...] Renunciar o ideal da tradução perfeita. Só essa renúncia permite viver, como uma deficiência aceite, a impossibilidade, atrás enunciada, de servir a dois amos: o autor e o leitor. (ibidem, p.17)

Essa tensão entre o possível e o impossível, Ricoeur chama de *difficil*. Será então que este difícil, o *infaisable même*, está tão distante deste impossível derridiano, desta condição de impossibilidade que acontece?

Ensaando outros contatos possíveis, que por motivos diversos não poderão ser explorados hoje, que passam inegavelmente pela metáfora, pela morte e talvez pelo gesto do sacrifício, acompanhemos um dos comentários de Ricoeur à *Mitologia branca* que Derrida destaca:

Podem-se distinguir duas afirmações no entrelace serrado da demonstração de J. Derrida. A primeira diz respeito a eficácia da metáfora usada no discurso filosófico; a segunda, à unidade profunda da transferência metafórica e a transferência analógica do ser visível ao ser invisível.

A primeira afirmação toma o caminho oposto do nosso trabalho voltado para a descoberta da metáfora viva. O golpe de mestre aqui é entrar no metafórico [na metafísica], não pela porta de nascimento, mas, ousado dizer, pela porta da morte (RICOEUR, 2000, p.439).¹⁸

Comentando esta afirmação, o filósofo magrebino diz:

Mesmo se eu duvide que isto seja justo ao meu texto sobre a metáfora, pouco importa hoje, eu creio que bem além deste debate, Ricoeur viu justa e profundamente. Em mim e nos meus gestos filosóficos. Eu me rendi sempre a afirmação e reafirmação invencível da vida, do desejo de vida, **passando, infelizmente, “pela**

¹⁸ É interessante notar que quando esta citação aparece no texto (2004) que Derrida dedicou a Ricoeur, ela aparece com uma única falha, porém uma falha que enigmáticamente salta aos olhos. Um ato falho? Talvez seja apenas um erro de edição, talvez um ato refletido de Derrida. Isso não importa agora. Justamente na parte central para Derrida, justamente na frase que, segundo ele, “Ricoeur viu justa e profundamente” nele e nos seus gestos filosóficos, Derrida embaralha estas palavras. Metafórico aparece como sentido próprio de metafísico. Metafísico como metáfora de metafórico. Este gesto, acredito, faz referência ao famoso adágio heideggeriano: “o metafórico só existe no interior da metafísica”. Seja qual for o motivo, este “ato falho” me parece crucial para qualquer análise que pretenda ter como tema o contato entre a obra destes filósofos.

porta da morte”, os olhos fixados sobre ela, a cada instante. (DERRIDA, 2004, p.38)

Estas passagens são cruciais para qualquer discussão possível (ou impossível) entre a hermenêutica de Ricoeur e o pensamento da desconstrução que Derrida nos faz tocar. O que está em jogo aí é a análise do *gesto filosófico* que perpassa a obra do filósofo magrebino, gestos estes que teceram a textura do seu texto. Segundo minha interpretação, Ricoeur viu apenas parcialmente este gesto que Haddock-Lobo (cf. 2011) chama de *úmido* – *nem líquido, nem sólido*.

Ricoeur, ao dizer que Derrida entrou “no metafórico [na metafísica], não pela porta de nascimento, mas [...] pela porta da morte”¹⁹, está fazendo uma crítica direta à *mitologia branca* que teria mostrado a metáfora apenas como metáfora morta: uma metáfora que foi lexicalizada e teve seu sentido metafórico transformado em sentido literal pela tradição, mas esqueceu de abordar a metáfora enquanto *viva*, isto é, enquanto capaz de re-descrever a realidade e criar novas formas de nos relacionarmos com este “X para nós inacessível e indefinível”²⁰. Ora, será que Derrida teria entrado na metafísica de fato pela *porta da morte*? Minha resposta para esta questão será positiva, como veremos mais adiante. Contudo, não creio que Derrida, ao entrar por esta porta, tenha dado continuidade ao movimento a ela subjacente, muito pelo contrário, ele a penetra com o intuito de desconstruí-la, mostrando toda a violência que esta metafísica logocêntrica é capaz de exercer sobre os diversos outros, sempre excluídos. A morte que a *metafísica da presença* causa é justamente esta: a exclusão do outro, de todos os outros, seja qual nome eles carreguem. Esta é a denúncia do filósofo magrebino.

*

¹⁹ RICOEUR, 2000, p. 439

²⁰ NIETZSCHE, 2005, p. 13

Quicá este *hiperestruturalismo*, tal qual formulado por Derrida, aquele do significante sem significado, ou melhor, do *rastro*, não se oponha diametralmente a uma hermenêutica, **talvez**, também *hiper*, que, por amor as coisas mesmas (parafraseando John Caputo), desloque a questão da interpretação, da interpretação da metáfora, mostrando que não há verdade no sentido próprio, primitivo, mas apenas *verdade metafórica*, esta tensão entre o sentido literal impossível²¹ e o sentido do enunciado metafórico. Pensar a verdade como metáfora, ou ainda, pensar a metáfora da *verdade metafórica*, como o poder de re-descrever este algo indizível que é dito, não seria também dizer que não há verdade no sentido da metafísica que Derrida chama de *da presença*, mas apenas re-descrições, remodelagens deste jogo que tem seu lastro no uso?

Como afirma Ricoeur no artigo “Discours et communication” (2004), ao se questionar acerca da possibilidade da comunicação: “o paradoxo é que a comunicação é uma transgressão, no sentido próprio do ultrapassamento de um limite, ou melhor, de uma distância num sentido

²¹ Segundo Ricoeur, as palavras não-metafóricas da língua natural são polissêmicas, e para que elas ganhem um significado determinado, devem ser comprimidas pelo contexto. Contudo, há uma diferença crucial: as metáforas não podem ser encontradas nos dicionários; eis a distinção defendida por Ricoeur entre o sentido metafórico e o sentido literal. Entendamos por sentido literal não um sentido que remeta aquela *metafísica* que Derrida chama de *da presença*²¹, um sentido com fundo teológico, que remete a ideia de “originário, primitivo e próprio”, pelo contrário, “o sentido literal é a totalidade da área semântica, pois é o conjunto de utilizações contextuais possíveis que constituem a polissemia de uma palavra” (RICOEUR, 2010, p.99), e continua Ricoeur, “o sentido metafórico é algo mais que a atualização de um dos sentidos potenciais de uma palavra polissêmica, é necessário que o emprego metafórico seja apenas contextual; por isso, eu entendo um sentido que surge como resultado único e fugitivo de uma certa ação contextual”. (RICOEUR, 2010, p.99)

inultrapassável” (p.95). De outro lado, John Caputo, comentando o pensamento da desconstrução afirma:

O contexto fixa a referência durante tempo suficiente, mantendo-a estável o necessário para fazer com que o nome funcione ao menos por um certo momento, que é, afinal, tudo o que precisamos. O que se tem em vista não é possuir uma ideia *correta* da verdade, mas sim, *fazer a verdade, facere veritatem*, pôr a verdade do nome próprio para funcionar, introduzir a sua verdade na fábrica da **vida** linguística. (CAPUTO, 2002, p.35)

Por sua vez, Nancy, comentando a obra de Derrida, afirma:

O que nos é necessário é nomear isto que não tem nome, nomear isto que se subtrai por essência a nominação, isto que desfaz em si a nominação. Ou mais exatamente, nos é necessário nomear a de-nominação ela mesma, nomear a retração em si do nome, mais que nomear um “lá” que não teria nome. [...] Para nominar, é necessário fazer o nome. Isto se diz em grego *onomatopeia*, produção, criação, poesia do nome. Como sabemos, não há nunca na língua verdadeiras onomatopéias. O seu próprio conceito é contraditório: ou bem é o barulho, e não seu nome, ou bem é o nome que imita o barulho, sem o ser barulho ele mesmo. Conceito contraditório, ou ainda, conceito-limite da língua, porém conceito que a língua não cessa de tocar. (NANCY, 1999, p. 163)

Ora, não é justamente esta a função da metáfora viva?
Fazer o nome?

Diante deste X indizível do mundo, assim como Derrida, Ricoeur vai contra todas as teorias *triumfantes*, defendendo que uma teoria da linguagem só pode ser *militante*.

Entretanto, não podemos ser ingênuos e afirmar uma semelhança irrevogável. Podemos, quem sabe, ensiná-la. Existem pontos de contato óbvios entre as obras destes filósofos. Outros pontos ainda provisórios devem ser construídos e é justamente por entre estes pontos que pretendi marchar.

Enquanto Ricoeur afirma o poder da *metáfora viva*, assim como da literatura, de dizer o mundo outramente, Derrida, por sua vez, acaba “passando, infelizmente, pela porta da morte”²². Ao tentar “fazer o nome” e dar **vida** à metáfora, o filósofo magrebino aponta para a violência que a metafísica é capaz de exercer sobre o outro, e para isso tem que pôr os olhos sobre as grandes barbaridades desta *metafísica da presença*. Assim, na *Mitologia branca*, ele aponta não só para a violência que quer *dar a morte* a metaforicidade que é constitutiva da linguagem, como também, entre outras violências, para a que açoita ao animal, e acrescento: ao Pingo de Gente, um cachorrinho, que de maneira alguma representa o cão em geral, mas sofre desta violência, quando oposto ao homem, e a sua capacidade mimética de aperceber o semelhante.

Findo este texto, colocando-lhes, caros leitores derridianos, uma questão para a qual ainda não encontrei plena resposta: seria, uma reflexão hermenêutica – talvez **hiper**, segundo a nossa interpretação interessada – sobre a metáfora, metáfora viva, tal como a faz Ricoeur, incompatível com o pensamento da desconstrução que Derrida nos faz *tocar*? Ou ainda: as portas da morte e da vida são inconciliáveis? Ou poderiam elas, no abrir e no fechar, na brisura, *tocarem-se*?

Referências bibliográficas

²² DERRIDA, 2004, p.34

AMALRIC, J.-L. *Ricoeur, Derrida: l'enjeu de la métaphore*, Paris: PUF, 2006

BERNARDO, F. “Verso para uma poética”. in: *Revista Filosófica de Coimbra – n.º 31*, Coimbra: 2007, p. 71-142.

AURÉLIO B. H. F. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, EDITORA NOVA FRONTEIRA, 1975

JARDIM ADRANDE, R. “Compreensão e explicação nas ciências do espírito: a epistemologia de Wilhelm Dilthey”. In: L. Miranda Hühne. (Org.). *Filosofia e Ciência*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2008

_____. *Le structuralisme et la question du sujet: la formation du champ sémiologique*. Lille: ANRT (Atelier national de reproduction de thèses), 2000

_____. “O Modelo Hermenêutico de Reflexão: O Diálogo entre Filosofia e Ciências Humanas no Pensamento de Paul Ricoeur” In: LORENZON, Alino; GÓIS E SILVE, Cléa. (Org.). *Ética e Hermenêutica na Obra de Paul Ricoeur*. Londrina, 2000, p. 215-226.

CAPUTO, J. “Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Jacques Derrida”, In: DUQUE-ESTRADA, PAULO CÉSAR (Org.), *Às margens: a propósito de Derrida*, São Paulo: Edições Loyola, 2002 p.29-48

DERRIDA, J. *De la Gramatologie*, Paris: Minuit, 1967

_____. *Le monolinguisme de l'autre*, Paris: Éditions Galilée, 1996

_____. *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972

_____. *Spectres de Marx*, Paris: Éditions Galilée, 1993

- _____. “La parole: donner, nommer, appeler” In: D’ALLONNES, Myrian Revault; AZOUVI, François. (Org.). *Cahiers de L’herne: Ricoeur I*. Paris: Éditions de L’Herne, 2004, p. 2-39.
- HADDOCK-LOBO, R. *Derrida e o labirinto de inscrições*, Porto Alegre: Zouk, 2008
- _____. “Considerações sobre um ‘hiperceticismo’ em Jacques Derrida”. In: PEREIRA, M. A.; FERREIRA SÁ, L. F. *Jacques Derrida: atos de leitura, literatura e democracia*. Belo Horizonte: Faculdade de letras da UFMG, 2009, p. 105-117
- _____. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida*, Rio de Janeiro: Nau Editora, 2011
- NANCY, J-L. “Borborgmes”, In: MALLET, Marie-Louise (Org.). *L’animal autobiographique: autour de Jacques Derrida*, Paris: Éditions Galilée, 1999
- _____. *Corpus*. Tomás Maia. Lisboa: Veja, 2000
- NIETZSCHE, F. *Acerca da verdade e da mentira*, São Paulo: Editora Rideel, 2005
- RICOEUR, P. *La métaphore vive*, Paris: Le Seuil, 1975 (*A Metáfora Viva*, São Paulo: Edições Loyola, 2000)
- _____. *De l’interprétation: Essai sur Freud*, Paris: Le Seuil, 1965
- _____. *Du texte à l’action: essais d’herméneutique II*, Paris: Le Seuil, 1986
- _____. *Écrits et conférences I: autour de la psychanalyse*, Paris: Le Seuil, 2008

- _____. *Écrits et conférences 2: herméneutique*, Paris: Le Seuil, 2010
- _____. *O Conflito das Interpretações: Ensaios de Hermenêutica*. Artur Morão. Porto: Rés-Editora, s/d
- _____. “Structure et signification dans le langage”, in: *Les cahiers de l’université du Québec*, Québec: PUQ, 1970.
- _____. *Sobre a tradução*. Maria Figueiredo. Lisboa, Ed. Cotovia, 2005
- _____. *Teoria da interpretação*. Artur Morão. Porto: Porto Editora, 1995
- SAUSSURE, F. *Cours de linguistique générale* (édition critique préparée par Tullio de Mauro), Paris: Payot, 1972

